

Para uma política da responsabilidade

JOÃO MANUEL DUQUE*

A dimensão política é, sem dúvida, uma importante dimensão antropológica. A antropologia, por seu turno, é a base epistemológica de qualquer teologia. É certo que, rigorosamente, a teologia é discurso sobre Deus – e não propriamente sobre o ser humano. Mas não tenhamos ilusões. O discurso (humano) sobre Deus só é possível, na medida em que é um discurso sobre o mundo e sobre os humanos, na perspectiva da sua relação com Deus. Porque só indiretamente (ou seja, por mediação) é que é possível experiência de Deus e, por conseguinte, qualquer discurso teológico a partir dessa experiência.

Partindo destes pressupostos, é compreensível que seja não só possível, pertinente, mas também necessário um discurso teológico sobre a dimensão política do humano. É isso que pretendo elaborar aqui, de forma sintética, inspirando-me diretamente no texto da *Gaudium et Spes*. Ao mesmo tempo, esse discurso teológico poderá evocar, por um lado, uma relação entre a ação política e a questão ética (quanto à noção de responsabilidade) e, por outro lado, um desafio para a ação política concreta, segundo a modalidade da responsabilidade pelos outros. Quer um quer outro destes tópicos – em realidade, muito ligados entre si – são especialmente pertinentes num momento em que o contexto da ação política, sobretudo na Europa, atravessa uma forte crise. É sobre esse pano de fundo que avanço aqui algumas ideias para uma Teologia Política situada.

* Faculdade de Teologia – Universidade Católica Portuguesa.

1. Teologia Política

O conceito de Teologia Política presta-se, inevitavelmente, a mal-entendidos. No sentido de os minimizar, proponho algumas clarificações conceptuais, não exaustivas nem desenvolvidas, mas que permitirão uma orientação mínima para o que se segue.

Antes de tudo, é importante clarificar o que aqui se entende por *política*. Refiro-me, ante de mais e de modo mais genérico, à dimensão pública (*res-publica*) da pessoa humana e ao modo da sua organização. Todo o ser humano é político por natureza, podendo dar corpo concreto a essa sua dimensão de formas mais ou menos claras. Na realização concreta dessa dimensão, surgem sempre modos diversos de a organizar, a que genericamente chamamos sistemas políticos. De um modo ou de outro – mesmo no pretenso alheamento – o ser humano está sempre inserido em formas concretas de organização da dimensão pública da sua existência, vivendo portanto sempre num espaço político determinado.

Se estreitarmos um pouco esta definição genérica, poderemos identificar a dimensão política apenas como o exercício do poder (ou da governação) em determinada forma de organização do político. Ora, esta dimensão mais específica da política realiza-se, nas sociedades modernas, através do estado. Este é, segundo Ricoeur (partindo de Éric Weil), a «organização de uma comunidade histórica»¹. Por um lado, a questão do sentido da ação e das decisões enraíza-se no mundo simbólico de uma comunidade social concreta (com as suas tradições, os seus costumes, os seus valores, as suas convicções); por outro lado, esse mundo torna-se um mundo organizado, correspondendo suficientemente às exigências humanas de racionalização. Então, o estado será uma espécie de «síntese do racional e do histórico, da eficácia e do justo»², seguindo a regra da mais justa aplicabilidade de uma e outra fontes, tendo em conta as circunstâncias pragmáticas e históricas e, ao mesmo tempo, a salvaguarda da igualdade de todos perante a lei. É nessa aplicação pragmática, segundo a virtude da prudência (da *phronêsis* grega), que o estado é a realização do especificamente político. A realização possível da justiça e da liberdade, no cruzamento permanente de uma comunidade histórica concreta com a racionalidade abstracta, constitui portanto o específico da ação política.

Pressuposta esta dupla noção de política – num sentido mais vasto e num sentido mais estrito – convém tocar no conceito ainda mais ambíguo de *Teologia Política*. De um modo genérico, poderíamos defini-la como reflexão (teológica) sobre a relação entre a fé cristã (incluindo a comunidade eclesial, nomeadamente

¹ P. RICOEUR, « Ethique et Politique », in Id., *Du text à l'action*, Paris: Seuil, 1986, 393-406, 402.

² *Ibidem*, 400.

a sua dimensão institucional) e a dimensão política do humano (incluindo as instituições da sua organização, nomeadamente o estado, pelo menos no contexto marcado pela modernidade ocidental). Mas a Teologia Política pode realizar-se, em concreto, de muitos modos. Por isso, à clarificação conceptual fundamental há que acrescentar uma clarificação sobre alguns modos típicos da sua concretização.

Assim, podemos falar, antes de tudo, de uma Teologia Política da *identificação* com determinados modelos de organização da dimensão política do humano. Nesse caso, as concretas realizações históricas do político seriam consideradas *completa* realização do teológico, como uma espécie de encarnação plena do Reino de Deus em reinos humanos. Isso acontece quando certos sistemas políticos ou regimes são considerados teologicamente os (únicos) adequados (como a monarquia, ou a democracia, por exemplo), ou então quando se instaura uma promiscuidade no exercício do poder, em que o denominado poder temporal se identifica com o poder espiritual, ou seja, quando a legitimação do exercício do poder – e a dos seus executores – se torna exclusiva e diretamente teológica. A denominada teocracia seria o sistema político que melhor incarnaria este modelo, que tornaria toda a teologia política e toda a política teológica. Penso não ser necessário referir exemplos concretos deste modelo de identificação entre o teológico e o político, pois são sobejamente conhecidos na história. O que talvez não faça parte da consciência comum é que certas aplicações desse modelo continuam vivas. E não me refiro a estados teocráticos ainda existentes, mas a certos modos subtis da referida promiscuidade. E mesmo aqui, não estou a pensar tanto nos casos mais evidentes em que essa promiscuidade possa acontecer – sobretudo a nível local, no exercício do poder em pequena escala – mas sim na dimensão «teológico-religiosa» que adquirem certos modos de exercício do poder político, mesmo na aparência de laicidade. A absolutização do poder, pelo recurso a fundamentações (explícitas ou não) de teor praticamente «teológico» (precisamente por se tratar de uma pretensão absoluta), constituem a mais habitual e permanente identificação entre o teológico e o político, que em determinadas fases da história conheceu configurações explícitas mais visíveis mas que permanece como possibilidade constante nas organizações políticas e religiosas.

Um outro modelo, praticamente oposto a este, passa precisamente pela *negação* da própria relação entre o teológico e o político, o que nos conduz a uma espécie Teologia apolítica que defende o completo não envolvimento com a dimensão política do humano, por refúgio em certa compreensão da transcendência ou no âmbito restrito do indivíduo isolado. Essa posição marcou grupos e organizações religiosas ao longo de toda a história. A afirmação extrema de uma ruptura total entre a cidade celeste e a cidade terrena levou muitas vezes à compreensão da dimensão teológica como algo completamente exterior à dimensão política das organizações humanas. Mesmo quando essa posição pretendeu ter realização terrena – como no caso da vida conventual – a própria organização

terrena pretendia dar corpo à ruptura invocada, estabelecendo uma ordem política paralela, que em realidade não se pretendia política em sentido estrito. A identificação do teológico estritamente com essa dimensão transcendente em relação a qualquer estrutura humana originou mundos separados, em que um deles, em realidade, era a expressão da superação – e às vezes contradição – do próprio mundo. Nas suas versões mais modernas e pós-modernas, esta «apoliticidade» do teológico conheceu sobretudo um desenvolvimento subjetivo. O teológico passou a ser identificado como uma dimensão apenas pertinente no âmbito da decisão privada de cada indivíduo e do seu destino eterno. Do ponto de vista social, isso implicou a rejeição do «religioso» para o âmbito do privado; do ponto de vista teológico, isso significou a identificação da vida de fé com a história pessoal de cada indivíduo, alheada das relações sócio-políticas e dos respetivos modos da sua organização, nomeadamente quanto ao exercício do poder. Mas aquilo que parecia possibilitar uma convivência pacífica entre o teológico e o político – por alheamento mútuo – não se revelou tão pacífico assim, sobretudo porque não correspondia à verdade e à realidade das coisas, que não podem separar-se tão artificialmente, sem graves danos para ambos os lados.

Frente ao es aos extremos da identificação e da negação, uma outra modalidade é-nos fornecida por uma Teologia Política do *compromisso*, embora sob permanente «reserva escatológica», o que impede a identificação completa com regimes políticos determinados. Mas essa reserva, em vez de significar alheamento do político, é precisamente o fundamento do compromisso político, determinado em grande parte pela crítica profética de certas realizações concretas. Antes de tudo, prevalece a responsabilidade sócio-política do cristão, como princípio claramente assumido pela *Gaudium et Spes*:

«Todos os cristãos tenham consciência da sua vocação especial e própria na comunidade política; por ela são obrigados a dar exemplo de sentida responsabilidade e dedicação pelo bem comum, de maneira a mostrarem também com factos como se harmonizam a autoridade e a liberdade, a iniciativa pessoal e a solidariedade do inteiro corpo social, a oportuna unidade com a proveitosa diversidade» (GS 75).

Não é possível, pois, o alheamento político, como se a fé fosse completamente transcendente às estruturas do mundo, ou como se apenas se confinassem a um exercício subjetivo e individual. Esta «sublimidade» do teológico, na pretensa defesa de um âmbito religioso específico e reservado, acaba por eliminar a própria pertinência desse teológico, aniquilando-o em si mesmo. É apenas com o princípio do incontornável compromisso político como pano de fundo que é possível – e necessário – salvaguardar a diferença entre o teológico e determinadas estruturas políticas concretas, como fica bem claro no mesmo texto conciliar: «A Igreja que, em razão da sua missão e competência, de modo

algun se confunde com a sociedade nem está ligada a qualquer sistema político determinado, é ao mesmo tempo o sinal e salvaguarda da transcendência da pessoa humana» (GS 76).

É a partir deste princípio de uma Teologia Política do *compromisso sob reserva* que poderemos analisar – e avaliar – os diversos modelos de legitimação do poder político e das organizações em que se insere. Estes foram e são muito diversificados. A transformação tardia da modernidade tornou mais evidentes certos enredos da teoria e da prática políticas, que nos permitem alguma lucidez na avaliação.

2. Modernidade e poder

É impossível pensar a relação entre fé cristã e política, assim como o próprio conceito de Teologia Política, sem os articular com os diversos paradigmas de compreensão da dimensão política, que se manifestam sobretudo nas modalidades de legitimação do poder. De facto, inerente a cada um desses paradigmas está a questão da sua fundamentação, o que acaba por colocar o problema teológico, ou seja, acaba por nos conduzir ao nível da fundamentação primeira e última da própria dimensão política e do seu modo de organização.

Admitindo tratar-se de uma leitura demasiado simplista e esquemática, proponho de seguida um breve percurso pela história de alguns paradigmas de fundamentação do político, ou seja, de legitimação última da organização política e do correspondente exercício do poder.

Um primeiro paradigma, muito expandido no mundo antigo, pode ser denominado *tribal*. É nesse paradigma que surge a própria noção de política e a elaboração do conceito. No contexto grego, o horizonte da política era precisamente a *polis*. A comunidade-estado, no interior da qual vivia uma grande variedade de pessoas, constituía o horizonte máximo de construção do sentido. Essa dimensão fundamental era representada em divindades determinadas – no mundo romano incarnadas nas divindades da *civitas* e, em horizonte mais vasto, do *imperium* (como chegou a ser o caso do próprio imperador). O bem (ou mesmo a sobrevivência) da *polis*, da *civitas* ou do *imperium* determinava a justificação da organização política. Embora mantendo certa fundamentação naturalista – através da pertença genética a linhagens de sangue – a organização política greco-romana não justificava a posição no interior da organização apenas a partir da pertença genética, mas na relação ao bem da própria comunidade, entendida esta como bem supremo, ao serviço do qual estavam os sujeitos, podendo até ser a ele sacrificados.

Com a derrocada do império romano, assiste-se a uma espécie de «retrocesso» da *polis* para a natureza, retomando-se a fundamentação do poder na linhagem, de sangue, como se determinados humanos nascessem pré-determinados

ou destinados ao exercício do poder. Em muitos casos, chegou a identificar-se o fundamento teológico do político com este fundamento *natural*, atribuindo a fundamentação do exercício do poder por natureza ou herança ao próprio Deus, que agiria através da natureza que ele mesmo governava.

Mas a referência a *Deus* – no sentido do conceito bíblico – como fundamento da política e especificamente do exercício do poder não se identifica com este paradigma naturalista. Porque a natureza é ambígua e a sua manutenção como referência originária serve para tudo, nomeadamente para a contradição da própria referência a Deus. De facto, a concepção bíblica de Deus não permite a sua identificação com a natureza, ou com um fundo originário indeterminado, anterior à própria distinção ética entre bem e mal. O monoteísmo bíblico, pelo contrário, é determinado, constituindo fundamento da própria diferença entre bem e mal. Nesse sentido, a referência a Deus, como fundamento do político, significa, no modelo inspirado pelo conceito bíblico de Deus, a referência à distinção ética entre bem e mal, com a sua aplicação concreta. É nessa dimensão que a legitimação do exercício do poder coincide com a sua adequação ao princípio ético inerente à referência a Deus. O príncipe – o governante – será legitimamente aquele que melhor servir esse princípio e que mais eficaz for na sua aplicação³. A *polis*, em si mesma, deixa de ser a justificação primeira e última. Também não o é qualquer predeterminação natural, genética ou não. O bem, como manifestação da vontade do Criador e enquanto princípio orientador de toda a atuação humana, passa a ser o critério de justificação. E esse bem é anterior, independente e superior a qualquer comunidade ou herança humanas. Nesse sentido, em última instância, qualquer um pode exercer o poder em qualquer comunidade, desde que se verifique ser aquele (ou aquela, pois a diferença natural, em realidade, não pré-determina) que melhor possa dar corpo ao bem, na comunidade, para cada sujeito.

É claro que esta fundamentação, assim entendida em «estado puro», raramente teve aplicação real completa, nem no regime da denominada «cristandade», nem nos experimentos particulares das comunidades religiosas (nomeadamente nas conventuais). Mas, como paradigma de uma fundamentação teológica do político, mantém a sua importância de referência.

Foi precisamente na sequência deste paradigma que a modernidade desenvolveu o seu. Mas desenvolveu-o, em rigor, em dois sentidos: ou no sentido *transcendental*, configurando o teológico de outro modo, mas com a mesma função e mantendo-o no mesmo paradigma; ou no sentido de crítica ao teológico-transcendental, por recuperação do teológico *pagão* antigo –

³ Como exemplo desta fundamentação, pode ler-se com proveito: Frei Amador ARRAIS, *Diálogos*, Porto: Lello & Irmão, 1974 (1ª Ed. 1846).

desta vez, não por referência à *polis*, mas ao sujeito, que na modernidade tinha assumido primazia.

Na sua dimensão transcendental – não necessariamente transcendente – a principal fundamentação do político passa a ser a razão humana universal (iluminada). Ela é o lugar da revelação do princípio do bem e da verdade e, por isso, o príncipe será o que revelar melhor uso dessa razão. Inicialmente, não existe contradição entre esta fundamentação e a fundamentação teológica – embora esta seja interpretada, agora, de modo estritamente racional-transcendental, e não tanto com apoio na revelação bíblica e no seu conteúdo. Mas, progressivamente, a transcendentalidade da razão (autónoma e imanente) vai substituindo a transcendentalidade de Deus, pelo menos segundo o respetivo conceito bíblico. O princípio universal da fundamentação política passa a ser a própria universalidade da razão. Só que, na afirmação forte dessa universalidade, pela sua transcendentalização formal, o princípio da razão transforma-se em princípio meramente formal, perdendo qualquer referência a um conteúdo concreto. A fundamentação racional do político passa a ser, até certo ponto, uma fundamentação indeterminada. Frente a essa indeterminação do conteúdo, o príncipe iluminado depressa passa a ser considerado iluminado por ser príncipe, e não príncipe por ser iluminado.

É sobre este pano de fundo – em certo sentido nominalista ou nihilista – que se procura um recurso material para a fundamentação do exercício do poder. Só que, como não existe possibilidade de recurso a um conteúdo transcendental – ou mesmo transcendente – o conteúdo passa a ser procurado na própria ação do sujeito. O príncipe legítimo é aquele que, formalmente, consegue se-lo; e consegue-o porque, materialmente, tem capacidade para isso⁴. Assim, exerce legitimamente poder quem tiver poder para o exercer. Retoma-se, pois, a figura do herói antigo, só que agora concentrado na sua pura capacidade formal. A fundamentação última do poder político passa a ser o próprio poder subjetivo. Sem referência objetiva de conteúdo, o próprio exercício do poder transforma-se em jogo nominalista de puro poder. A par da justificação do exercício do poder no próprio poder, essa justificação passa também a determinar a sua causa final, ou o seu objetivo: exerce-se o poder pelo poder, apenas para o exercer, e não com vista a uma finalidade determinada por um conteúdo que lhe é exterior. O poder está ao «serviço» do próprio poder, e não ao serviço de algo diferente de si mesmo.

Embora os sistemas democráticos modernos pretendam erigir o povo como fundamento e o seu bem como objetivo do exercício do poder – embora

⁴ Compare-se esta perspetiva, exemplarmente formulada por Maquiavel, com a referida acima, pela pena de Frei Amador Arrais.

o conceito de povo seja, também aqui, demasiado formal e abstracto – em realidade eles continuam fortemente determinados pelo jogo do poder, que assenta fortemente no conceito de puro poder. Quem «vence» as eleições – o «herói» capaz, com poder para isso – tem legitimidade para exercer o poder, até ser substituído por outro vencedor e, por isso, derrotado no seu poder de chegar ao poder. Isso conduz, inevitavelmente, a certo nihilismo político, pois não são valores independentes do exercício do poder a justificá-lo, mas o seu próprio jogo interno.

Esta virtualidade – ou absoluta auto referência – do jogo político (que podemos interpretar como revelação pós-moderna de um problema já inerente à fundamentação moderna do político) não passará da aplicação política da denominada economia financeira, assente ela também na virtualidade do jogo financeiro, sem referência externa de valor, seja ele qual for (nem a tradicional referência ao ouro sobrevive). Mas, ao mesmo tempo que essa modalidade da economia determinou a crise económica contemporânea – com a instalação de uma desconfiança fundamental acentuada – também a correspondente modalidade política teve como desfecho a generalizada desconfiança em relação ao exercício do poder. A corrupção dos políticos será apenas um epifenómeno de algo mais profundo, que afeta a própria fundamentação do político, nas sociedades da modernidade tardia. É neste contexto que se exige uma refundação do político.

3. Responsabilidade como (re)fundamento

Após este desenvolvimento histórico e perante um desfecho de certo modo nihilista do exercício político – que se revela não apenas no desgaste teórico da legitimação do poder, o qual parece desembocar na auto referência do poder absoluto, mas também na pragmática do seu exercício como puro jogo ou puro conflito – a proposta teológico-política do cristianismo, tal como apresentada na *Gaudium et Spes*, desenha-se como impulso para uma política da responsabilidade, expressa no valor do bem comum, sempre articulado no valor inviolável de cada pessoa humana:

«A comunidade política existe, portanto, em vista do bem comum; nele encontra a sua completa justificação e significado e dele deriva o seu direito natural e próprio. Quanto ao bem comum, ele compreende o conjunto das condições de vida social que permitem aos indivíduos, famílias e associações alcançar mais plena e facilmente a própria perfeição» (GS 74).

A responsabilidade, como alma da política, pode ser simplesmente aquela que se revela na capacidade – e dever – de responder pelos próprios atos, perante

critérios éticos fundamentais. A esse nível, podemos considerar que uma política da responsabilidade corresponde ao modo mais humanizado e humanizador da fundamentação natural da política numa ética universalizável, tal como pretendeu certa fundamentação transcendental no início da modernidade.

Mas a noção responsabilidade vai além dessa dimensão, transformando-se em responsabilidade pelos outros, a qual assenta inevitavelmente na noção de fraternidade universal, que nos torna a todos responsáveis por todos. A esse nível – que pode ir até à dádiva da vida pelos outros – é onde podemos vislumbrar maior proximidade entre o teológico (bíblico-cristão) e o político. Ser responsável pelo outro humano concreto – sobretudo pelo outro vulnerável – seria assim a manifestação máxima da legitimação do poder político, aplicável a todo o sujeito da ação política, em sociedade, e aplicável de modo especial às lideranças da organização social, que nela exercem o poder. Começemos por aí, na recolha do parecer da *Gaudium et Spes* a esse propósito. Limitar-nos-emos a uma breve passagem por textos significativos, sem maior desenvolvimento. Em primeiro lugar, porque são suficientemente significativos, sendo já importante apenas recordá-los; em segundo lugar, porque não é aqui o lugar para um aprofundamento dos seus possíveis sentidos e aplicações.

Antes de tudo, insiste-se na refundação ética do político, mesmo sem uma referência teológica explícita:

«Segue-se também que o exercício da autoridade política, seja na comunidade como tal, seja nos organismos representativos, se deve sempre desenvolver e atuar dentro dos limites da ordem moral, em vista do bem comum, dinamicamente concebido, de acordo com a ordem jurídica legitimamente estabelecida ou a estabelecer. Nestas condições, os cidadãos têm obrigação moral de obedecer. Daqui a responsabilidade, dignidade e importância dos que governam» (GS 74).

É com base nesta fundamentação que o exercício do poder é reinterpretado como serviço, em primeiro lugar ao bem comum. Mas esse serviço ganha contornos muito próprios, que o encaminham para o serviço concreto das pessoas:

«Os que são ou podem tornar-se aptos para exercer a difícil e muito nobre arte da política, preparem-se para ela; e procurem exercê-la sem pensar no interesse próprio ou em vantagens materiais. Procedam com inteireza e prudência contra a injustiça e a opressão, contra o arbitrário domínio de uma pessoa ou de um partido, e contra a intolerância. E dediquem-se com sinceridade e equidade, mais ainda, com caridade e fortaleza política, ao bem de todos... Os partidos políticos devem promover o que julgam ser exigido pelo bem comum, sem que jamais seja lícito antepor o próprio interesse ao bem comum» (GS 75).

Se o princípio ético e teológico de referência da dimensão política é o princípio da responsabilidade pelos outros – até à dádiva da própria vida – então a articulação dessa dimensão política não se refere apenas ao exercício do poder, por parte das lideranças políticas, partidárias ou não. Essa articulação toca a todos os sujeitos constituintes de uma sociedade inevitavelmente organizada politicamente. Nisso, o texto conciliar é claríssimo:

«Os governantes tenham o cuidado de não impedir as associações familiares, sociais ou culturais e os corpos ou organismos intermédios, nem os privem da sua atividade legítima e eficaz; pelo contrário, procurem de bom grado promovê-la ordenadamente. Evitem, por isso, os cidadãos quer individual quer associativamente, conceder à autoridade um poder excessivo, nem lhe peçam, de modo inoportuno, demasiadas vantagens e facilidades, de modo a que se diminua a responsabilidade das pessoas, famílias e grupos sociais... Todos os cristãos tenham consciência da sua vocação especial e própria na comunidade política; por ela são obrigados a dar exemplo de sentida responsabilidade e dedicação pelo bem comum, de maneira a mostrarem também com factos como se harmonizam a autoridade e a liberdade, a iniciativa pessoal e a solidariedade do inteiro corpo social, a oportuna unidade com a proveitosa diversidade. Reconheçam as legítimas opiniões, divergentes entre si, acerca da organização da ordem temporal, e respeitem os cidadãos e grupos que as defendem honestamente» (GS 75).

É evidente que esta noção de responsabilidade de todos por todos não é algo simplesmente natural, como um dado garantido na convivência inter-humana. Há consciência de que se trata de um programa explicitamente perseguido, com necessário empenhamento e trabalho humanos, para que vá ganhando corpo nas sociedades realmente constituintes da nossa história. Por isso, é inevitavelmente conteúdo de um programa de educação para a política da responsabilidade: «Deve atender-se cuidadosamente à educação cívica e política, hoje tão necessária à população e sobretudo aos jovens, para que todos os cidadãos possam participar na vida da comunidade política (GS 75).

Assente neste conteúdo e nesta fundamentação, podemos pois falar, a título de conclusão, de uma Teologia Política para o nosso tempo – assente no princípio da responsabilidade pelo outro e, ao mesmo tempo, na reserva escatológica que impede falsas identificações – como contributo do cristianismo para a humanização das estruturas sociais em que vivemos:

«No domínio próprio de cada uma, comunidade política e Igreja são independentes e autónomas. Mas, embora por títulos diversos, ambas servem a vocação pessoal e social dos mesmos homens. E tanto mais eficazmente exercitarão este serviço para bem de todos, quanto melhor cultivarem entre

si uma sã cooperação, tendo igualmente em conta as circunstâncias de lugar e tempo. Porque o homem não se limita à ordem temporal somente; vivendo na história humana, fundada sobre o amor do Redentor, ela contribui para que se difundam mais amplamente, nas nações e entre as nações, a justiça e a caridade. Pregando a verdade evangélica e iluminando com a sua doutrina e o testemunho dos cristãos todos os campos da atividade humana, ela respeita e promove também a liberdade e responsabilidade política dos cidadãos» (GS 76).